

Proč jít k Euthydémovi do učení?

Ivan Chvatík, CTS

Abstract: Přednáška chce ukázat, že účelem dialogu není ani tak zesměšnit sofistickou eristiku, jako spíše upozornit na obtíže, které číhají na vážnou filosofickou dialektiku v samé podstatě jazyka, a to především jde-li o to, někoho do této nejvyšší lidské činnosti zasvětit. Autor předvádí, že dialog zcela odmítá možnost vyučovat filosofii jako nejvyšší lidskou zdatnost, která vede k blaženosti, a podává paradoxní charakteristiky takové zdatnosti. Tato zvláštní zdatnost, kterou je lidská rozumnost (*frónésis*), je člověku vrozena, nelze se jí vnějškově naučit, nýbrž je možno ji jen kultivovat. V závěru předkládá autor k úvaze, zda by nebylo možné ztotožnit Platónův pojem *frónésis* s jeho ideou dobra.

*

Po několikerém přečtení dialogu Euthydémos si čtenář uvědomí, že úvodní pasáž, v níž Kritón rozmlouvá se Sókratem (271a–272d) a která ústí v Sókratovo líčení jeho včerejší rozpravy v Lykeiu, nepostrádá jinotajnou funkci, kterou známe z jiných Platónových dialogů. Již první Kritónova slova „Kdo to byl, s kým jsi včera rozmlouval...?“ lze celkem snadno chápat v dvojím významu. A již v jednoduché, nominální odpovědi, kterou Sókratés ihned podává, lze vytušit narážku na dvojsmyslnost všeho mluvení, která bude vládnout celému dialogu. Sókratés totiž opáčí otázkou: „Na kterého se ptáš, Kritóne, neboť nebyl to jeden, nýbrž dva“ (271a). Nebude tedy asi tak docela snadné dostat se k odpovědi na hlubší smysl otázky: Kdo jsou ti muži? Co to vlastně je, co bratři Euthydémos a Dionysodóros dovedou? Jaký je smysl toho, co dovedou? Jak je něco takového možné?

Chceme-li se dostat k této hlubší odpovědi, jsme možná v podobné situaci, jako Kritón, který Sókratovi říká: „Tak velký zástup stál kolem vás, že když ... jsem chtěl poslouchat, nebyl jsem s to nic zřetelně zaslechnout; avšak vystoupiv na špičky jsem vás zahlédl...“ (271a). A vskutku. Abychom jen něco málo zahlédli z toho, co asi Platón v tomto, a nakonec i v jiných dialozích tematizuje, musíme napnout všechny síly, musíme vystoupit na špičky špiček svých chápavých schopností, musíme se snažit proniknout svým pohledem obrovskou clonu všelijakých populárních výkladů, kterými zástupy badatelů obklopují a více méně zastírají, oč běží. A nejen zástupy badatelů, nýbrž i ti, kdo to, oč běží, nějakým způsobem sami používají. I bratři Euthydémos a Dionysodóros vytvářejí více méně nevědomky okolo toho, co jim jejich dovednost umožňuje, téměř neproniknutelnou clonu

cirkusového slovního kejklářství, „zašívají ústa“, jak říká Sókratés, nejen druhým, ale i sobě samým (303e). Nemyslím si totiž, že „Platón napsal tento dialog, aby usvědčil eristiku z vředlečného kejklářství, ... aby ji navždy odlišil od vážné filosofické dialektiky“ jak říká Novotný v úvodu ke svému překladu (Praha 1992, str. 10). Spíše se mi zdá, že chtěl ukázat, jak ona „vážná filosofická dialektika“ musí vždy znovu, a třeba i eristickými prostředky, udržovat mysl v bdělosti, v pohotovosti nenechat se zmást domnělými posledními pravdami. Snad proto se Sókratés tak těší, že se od těchto dvou povedených bratří naučí vyvracet nejen nepravdy, ale i samu pravdu: „... tak dovedně umějí bojovat slovy a vyvracet každou výpověď, stejně ať je nepravdivá nebo pravdivá. Nuže já, Kritóne, mám v úmyslu dát se k těm dvěma mužům do učení, neboť říkají, že by v krátkém čase udělali i kohokoli jiného dovedným v týchž věcech“ (272b).

Není totiž zřejmě bezvýznamné, že Sókratovo tvrzení, že se chce dát k oběma eristickým všeměhlům do učení, se v dialogu několikrát opakuje a rámuje celý jeho referát o rozhovoru s nimi, protože se se stejnou ironickou vehemencí opakuje uprostřed (295 d) i ke konci dialogu (304b/c). A nejen, že k nim chce do učení sám, přemlouvá k tomu i všechny ostatní, jak mladé, tak staré. Význam tohoto Sókratova tvrzení je však v rámci dialogu silně zastřen ironičností, s jakou je pronášeno. Právě citovaný příklad lze totiž snadno dovést ad absurdum, podobně jako to celou dobu dělají oba všemocní bratři. Sókratés zde pro charakterizování toho, co se chce naučit, použije formulace s pravdou, přestože zanedlouho podrobně vyloží, že to, o co mu jde, je naučit se být co nejlepším, získat blaženost. Pěstování zdatnosti je pak zanedlouho (275a) ztotožněno s filosofií, s pěstováním moudrosti. Nejvyšší zdatností je tedy moudrost a nejvyšší moudrostí je umět vyvrátit pravdu.

V pasáži 272b–275c je exponován jakýsi seznam problémů, které jsou s učením zdatnosti spojeny. Prvním je právě zmíněný problém staří. „Nejsi snad již trochu stár, Sókrate?“ diví se Kritón. Sókratés odpoví na tuto víceznačnou otázku v jejím nejjednodušším smyslu: Zdatnost se učí snadno a rychle, mohou se jí tedy učit i staří. Cítíme však, že ve hře je zároveň hlubší smysl otázky: stojí to starému člověku za to, aby se ještě něco učil? Z dalšího kontextu ovšem jednoznačně plyne, že ano. Nabýt zdatnosti znamená stát se co nejlepším (275a) a to znamená dosáhnout blaženosti, být šťasten (280d). A připomeňme si hned také, že celý dialog končí výzvou, aby o zdatnost moudrosti usilovali všichni, mladí i staří, Kritón i jeho děti. K významu této závěrečné výzvy se ovšem ještě vrátíme.

Dále je tu (274a/b) narážka na to, zda se má zdatnost vyučovat veřejně – na konci dialogu se ukáže, že v tom je jakási potíž. Ti, kdo o takových věcech mluví na veřejnosti, mohou se lidem jevit jako zcela nepřijatelní provokatéři, a proto Sókratés doporučuje ke konci

dialogu (304a/b) oběma bratřím, aby se se svými rozmluvami uchýlili do ústraní, mezi sobě rovné. Zjevně to platí nejen o přihlouplém žertování Euthydéma a Dionysodóra, ale i o oné „vážné dialektice“, jak nám Platón připomíná například ve svém 7. dopise, ať už je pravý, nebo nepravý. Naznačovanou blízkost eristiky a „vážné dialektiky“ je tedy třeba brát vážně. Možná, že kdyby Sókratés neobtěžoval svými řečmi počestné občany veřejně na agoře – a nechal si je pro soukromé rozhovory se sobě podobnými hloubaly – neodsoudili by ho Athéňané k smrti.

Hlavním problémem je ovšem učitelnost zdatnosti vůbec. Kdo to umí, je bohatší než *megas basileus*, perský velkokrál (274a), je nejbohatším člověkem vůbec. Zdatnost učít zdatnost je totiž jakási zdatnost na druhou. Vnucuje se tedy otázka: je to vůbec možné – naučit někoho zdatnosti? Sokratova nedůvěra v tuto možnost je v dialogu vyjádřena několikrát a koresponduje s ní ironický obdiv k těm, kdo se touto hyper-zdatností pyšní. V dialogu se ovšem pozitivní odpovědi na tuto otázku nedočkáme. Přesto se domnívám, že jakási netriviální odpověď tu mezi řádky je. Byl bych rád, kdyby se mi ji podařilo naznačit.

Zastavme se nejprve u místa, kde Sókratés upřesňuje, co mají erističtí bratři předvést: „Zdalipak byste dovedli udělat dobrým mužem netoliko toho, kdo už je přesvědčen, že je třeba se od vás učit, či také toho, kdo o tom ještě není přesvědčen, protože si myslí, že zdatnosti se vůbec naučit nelze, nebo že vy dva nejste jejími učiteli?“ (274d/e). Sókratés jakoby úkol omezuje a ulehčuje. Místo aby požadoval předvedení toho, co bratři slibovali, že totiž „dovedou ze všech lidí nejlépe a nejrychleji učením dát zdatnost“ (273d), požaduje předvedení její učitelnosti. Když ale říká, že to mají předvést tak, že přesvědčí mladého Kleiniu, aby se „obrátil k filosofii a k pěstování zdatnosti“ (275a), provedl dva nenápadné významové posuny. Předně ztotožnil učení se a vyučování zdatnosti s jejím pěstováním a dále ztotožnil filosofování, tedy lásku k moudrosti, nebo lépe přeloženo zájem o moudrost, se zájmem o nabytí zdatnosti. To mu pak ovšem později (281a) umožní ztotožnit moudrost (*sofia*) se zhotovovací dovedností (*techné*) a s odbornou znalostí (*epistéme*). Zanedlouho se dostaneme k tomu, proč to tak dělá.

Výzva „přesvědčit někoho, že zdatnost je předmět učení“ (274e) je tedy převedena na úkol: „přesvědčit tohoto mladíčka, že je třeba milovat moudrost a pečovat o zdatnost“ (275a). Bratři s tím souhlasí, a ihned předvedou dva eristické kousky: Učí se moudří, či nemoudří? (275d – 276c) Učí se tomu, co znají, či tomu, co neznají? (276d – 277c) Sókratés předvedená sofismata odbude jako učené hříčky založené na dvojsmyslnosti použitých výrazů a vůbec neprozradí, že obě otázky mají ve „vážné dialektice“ zásadní význam. Jak přesvědčivě ukazuje Martin Heidegger (např. in: *Die Frage nach dem Ding*, str. 50 nn., srv. též český

překlad Jiřího Polívky in: *Scientia & Philosophia*, č. 6, Praha 1994, str. 76 nn.), nezbyvá totiž nakonec než pochopit, že učit se můžeme opravdu jen tomu, co už známe, a jen potud, pokud jsme dostatečně moudří. Ale tomu se zde věnovat nebudeme, na to jsou v dialogu opravdu jen žertovné narážky. Například: znáš písmena? – znáš tedy všechno, co jimi lze napsat (277a–b).

Naléhavěji vyvstává při čtení otázka, proč Platón nechá Euthydéma a Dionysodóra předvádět v dalším průběhu dialogu tolik více méně nejapných eristických žertů, když už hned na začátku Sókratés velmi srozumitelně odhalí, že jsou to od nich jen „učené hříčky... s užitím rozdílného významu slov“ (278b). Asi se na těch hříčkách přece jen máme něčemu naučit. Asi právě kvůli tomu, aby se toto „něco“ naučil, chce Sókratés k bratříkům do učení. Konec konců se zdá, že to nějak souvisí s naukou o idejích. O té se sice jako o „nauce“ v dialogu nikde nehovoří, ale že o ni nějak jde, je z různých narážek zřejmé. Ono nejapné eristické hraní s „různými významy týchž slov“ nám totiž silně připomíná jakési rigidní aplikování idejí. Předpokládaný fixní význam se v rozhovoru použije bez ohledu na situaci. Směšně působí, když se takto používají slova s evidentně relativním významem, třeba „otec – čí?“, „synovec – čí?“, „znát – co?“, nebo když se relativní význam zamění za absolutní, např. „vždy – když“ se zamění za absolutní „vždy“, nebo „všechno – co“ za absolutní „všechno“. Pak zajisté vždy a všechno známe, a bratříci jsou se svým vyučováním hotovi.

Horší je tedy to, co se přihodilo Sókratovi, když chtěl, aby bratři přestali s žertováním a snažil se jim dát návod, jak by měli postupovat v přesvědčování mladého Kleinii vážně. Činí tak, jak známo, ve svých dvou samostatných rozhovorech s Kleiniou, do nichž bratři nezasahují. Argumentační schéma první řeči (278d – 282e) je asi takovéto: Všichni lidé se chtějí mít dobře (*eu pratein*). Mít se dobře = mít hodně dobrých věcí (česky se tento krok dá udělat dokonce snadněji než řecky). Následuje výčet dobrých věcí: být bohat, zdrav, krásný, urozený, mocný, vážený, rozumný, spravedlivý, statečný, moudrý – a ještě k tomu mít štěstí (*eutychia*). Pak Sókratés neoprávněně zúží význam slova štěstí na úspěch a ztotožní jej s moudrostí, kterou zúží na technickou dovednost. Tím, že takto vyloučil potřebu štěstí, může o všech vyjmenovaných dobrech mluvit jako o něčem, co lze vlastnit, i když se to nepoužívá. Abychom se měli dobře, je třeba dobra, která máme, také používat, mít z nich užitek. Abychom z nich však měli užitek, musíme je používat správně (*orthós*, 280e), dobře (*eupragia*, 281b), což lze jedině tehdy, když víme jak, když máme příslušnou znalost (*epistémé*, 281b). Zdá se tedy, že bychom se měli naučit všem těmto jednotlivým odborným znalostem. Tu je však znalost (*epistémé*) ztotožněna s rozumností (*frónésis*), moudrostí (*sofia*) a rozumem (*nús*) a od jednotlivých odborných znalostí se tak přejde k požadavku získat jednu znalost, která by to všechno v sobě zahrnovala.

V druhém Sókratově samostatném rozhovoru s Kleiniou je pak snaha získat takovouto znalost ztotožněna s filosofováním, s usilováním o moudrost. Má-li to však být jedna znalost, musí to být taková *techné*, dovednost, v níž je vytváření dobrých věcí spojeno s jejich užíváním, dovednost, která je vytvářením i užíváním zároveň. Protože však bylo předvedeno, že žádná věc není dobrá sama o sobě, nýbrž až když je dobře užívána, nemůže taková dovednost vytvářet nic jiného, než „dělat lidi moudřími, dávat jim podíl v této znalosti“ (292b/c). Výsledkem tedy je, že znalost, přinášející dobro, činící člověka blaženým, je znalost, která umí člověka učinit znalým této znalosti. Neboli, jak vidí Sókratés, jsme v bludném kruhu: „je to ta, kterou bychom udělali jiní dobrými... a ti udělají jiní takovými a ti jiní zase jiné..., ale v čem jsou dobří, nikde se nám neukazuje“ (292d).

Za povšimnutí stojí, že mezi tzv. „dobra“, která sama o sobě nejsou ani dobrá ani špatná, počítá Sókratés výslovně i nesmrtelnost.

Ale v čem tedy byla chyba? Proč Sókratés neuspěl se svým hledáním dobra, toho, co by člověka učinilo blaženým. Patrně proto, že to hledal právě jako znalost, jako nějakou dovednost, která se dá jednoznačně určit, vymezit pomocí nějakých jiných pojmů, než právě pojmu dobrého. Že to hledal jako nějaké jedno dobro, obsahově určené, nezávislé na situaci, že to hledal jako strnulou ideu a dopustil se tedy podobného prohřešku jako Euthydémos a Dionysodóros. V jejich eristickém kolotoči, který po Sókratově neúspěchu opět rozpoutají, lze najít narážky na potíže s methexí, které vedou k rozsekání kuchaře na kousky (301d), a je možno si všimnout, že Platón svým textem implicitně konstatuje, že sofističtí bratři znají a dovedou k eristickým účelům používat teorii idejí (zdalepak je krásná věc různá od krásna, či totožná s krásnem? – 301a).

V závěrečném rozhovoru Sókrata s Kritónem pak zazní jeden z návrhů, co by mohlo být oním hledaným uměním dobrého, blaženého života: skládat silné řeči, ale nebyť ani aktivním politikem, ani výhradně filosofem, nýbrž mít od každého z obou umění přiměřenou dávku, být u všech vážení a užívat si plodů této své moudrosti (305c–d). Pozoruhodnější než to, že zde Platón patrně naráží, jak se badatelé shodují, na svého současníka a údajného soka, na řečníka Isokrata, se nám zdá být to, jak Sókratés jeho pozici a nárok na dobrotu vyvrací. V rozhovoru s Euthydémem se nechal vyvrátit, protože ctil princip sporu: „je nemožné, aby totéž bylo a nebylo“ tím, čím je, a to v poměru k týmž věcem zároveň (293d). Nyní, když analyzuje tzv. Isokrata, respektuje tento princip, což mu znemožní považovat sepsování řečí za nějakou jednu zdatnost, a je nucen mluvit o tom, že něco může být dobré či špatné v různých ohledech, které se spolu nemohou směřovat. Na to, aby se nesměšovaly, si dává

velký pozor, proto jeho formulace zní tak klopotně a na první pohled nesrozumitelně (306a–c).

A nyní uplatněme Euthydémovu moudrost: Jestliže něco může být v jednom ohledu dobré a v jiném špatné, může být také v jednom ohledu krásné a v jiném ošklivé, v jednom ohledu jsoucí, v druhém nejsoucí. A tak je to se všemi věcmi. Jak tedy ale chtít být dobrý ve všech ohledech, jak dosáhnout blaženosti? Nepůjde to tedy zařídit jen tak bez dalšího nějakou účastí v ideji dobra. Ale ani Sókratův závěr, že nějaký takový Isokratés je horší než čistý, dobrý politik a čistý dobrý filosof, není přesvědčivý. Když nemůžeme dobrot v různých ohledech sčítat, jak můžeme dobroti srovnávat?

Nezbývá tedy, než být s Kritónem na rozpacích (306d) a snažit se přijmout pomocnou ruku, kterou nám Sókratés na konci analýzy Isokrata podává: „Avšak když mají podíl v obou, jsou vskutku horší v poměru k jednomu i k druhému předmětu, pro který má politika i filosofie význam, a zatímco jsou vpravdě třetí, hledají, aby se zdálo, že jsou první. Tu je třeba jim odpouštět jejich touhu a nehoršit se na ně, avšak pokládati je za takové, jací jsou. Je totiž třeba být spokojen s každým, kdo mluví jakoukoli věc, jen když souvisí s rozumným myšlením (*frónésis*), a se statečným úsilím ji provádí“ (306c–d). Odtud je totiž už jen krůček k závěrečnému Sókratovu poučení: „... nech stranou ty, kteří se zabývají filosofií, ať jsou dobří nebo špatní“ – tedy nakonec nechod' do učení k nikomu, ani k Euthydémovi, ani k Sókratovi – „a prozkoumej krásně a dobře tu věc“ – tedy filosofii – „samu. Jestliže se ti bude zdát, že je bezcenná, každého od ní odvracej..., pakliže se ti bude zdát, že je taková, za jakou já ji pokládám, směle za ní jdi a pěstuj ji, jak se říká, i sám, i děti“ (307b–c).

Sókratés tedy resignuje na možnost učení nějaké speciální znalosti, která by umožnila člověku být blaženým, ale pobízí Kritóna, starého muže, aby i ve svém věku sám se pustil do zkoumání filosofie. Ovšem zkoumat, zda je filosofie bezcenná, či nikoli, nelze zvnějšku. Znamená to pustit se do opravdového filosofování, znamená to vydat se sám, na vlastní zodpovědnost, na trnitou cestu dialektického kladení otázek a jejich zodpovědného zodpovídání. Na této cestě je ovšem nejednou třeba vyvracet i dlouhou tradicí doporučené pravdy. A právě v tom je možno procvičit se u žertovných všeměľů, jakými jsou Euthydémos a Dionýsodóros. Průvodcem ani cílem na této cestě nám však nemohou být žádné poučky, znalosti a dovednosti, žádná naučitelná *epistémé* či *techné*, nýbrž, jak jsme vyrozuměli na závěr dialogu, právě ona *frónésis*, rozumné myšlení, jak říká ve svém překladu Novotný, které si Sókratés nakonec tak cení u Isokrata. Tu ovšem při svých exhibicích používali i naši slavní bratři, jakkoli v nepříliš velké míře. Jistěže především na ně se

vztahuje, co říká Sókratés Kritónovi: „... což nevíš, že v každém oboru je prostředních lidí a bezvýznamných mnoho, avšak vážných a vzácných je málo?“ (307a).

Odpověď na hlavní otázku dialogu se tedy zdá být přece jen podána. Zdatnost, která má cenu větší než říše perského velkokrále, ba která je důležitější než nesmrtelnost, není něco, čemu se lze naučit. Tato zdatnost, zvaná *fronésis*, je něco, co člověk vždycky, už od narození musí v nějaké míře mít, aby byl vůbec člověkem. Lze se v ní jen cvičit, kultivovat tuto schopnost, která sama o sobě nemá žádný obsah a nic nevytváří, která však, když ji v dialektických rozhovorech pěstujeme, nám umožňuje rozpoznávat vždy znovu a jinak, co je ve zcela nové a jiné situaci dobré a co ne, a to s takovou mírou spolehlivosti, že věci, na kterých se s druhými a sami se sebou s její pomocí domluvíme, je pak už jen třeba „se statečným úsilím provádět“ (306d).

Zdá se tedy nakonec, že *fronésis* sama je to nejvyšší dobro, protože právě ona je zdatností, která „není výrobcem žádného z děl, jež nejsou ani špatná ani dobrá“ (292d) a která „nedává nic jiného než sama sebe“ (292d), totiž právě dobro. Neboť teprve v souvislosti s ní (306d) můžeme každou věc dobře užívat, a tedy skrze ni a nijak jinak se věci teprve stávají dobrými. Sama je ovšem obsahově neidentifikovatelná a jednou pro vždy nefixovatelná, asi tak jako ono pověstné a i na začátku našeho dialogu (272e) zmíněné Sókratovo daimonion.